Capítulo 8

EL DESARROLLO DE LA SOTERIOLOGÍA CLÁSICA

Tras haber presentado los testimonios del Nuevo Testamento sobre la génesis de la cristología y un análisis sistemático de su estructura utilizando la terminología del símbolo religioso, abordo ahora una consideración de la historia del desarrollo ulterior de la cristología en lo que se puede llamar el período clásico. Por muy limitado y apenas suficiente que pueda ser este análisis, es absolutamente necesario para una cristología adecuada. Ésta no puede basarse sólo en el Nuevo Testamento, o en una correlación entre la Escritura y la experiencia humana común que evite o se salte la intervención de la historia, puesto que las Escrituras están integradas totalmente en la Iglesia. En términos antropológicos las Escrituras son a la vez producto y norma de la comunidad cristiana. Como documentos vivos siguen generando nuevos significados a través de los tiempos. La reflexión cristológica considera la Biblia como la fuente de su autocomprensión, y continúa su testimonio en nuevos lenguajes interpretativos. Es una acción corporativa continuada y constante de la Iglesia. El lenguaje cristológico de cualquier período es, pues, una continuación de su inmediato y amplio pasado. La teología, si desea expresarse y comunicarse con las comunidades de la iglesia contemporánea, tiene que utilizar el lenguaje del pasado de esas comunidades —sobre todo esa terminología clásica que ha tenido y sigue teniendo un poderoso apoyo en las iglesias—, pero luego ha de transformarlo para que sirva a las nuevas situaciones de una manera que sea reconocible. Esta función histórica, social y ontológica de la tradición que constituye una comunidad y define su identidad es más importante hoy cuando la iglesia universal se adapta a un nuevo pluralismo que no había conocido antes.

El breve tratamiento de la historia de la soteriología y de la cristología que ofrecemos aquí no está pensado como substituto del estudio

sustancial de esta tradición que puede encontrarse en otras obras. Concebimos nuestro objetivo ahora como una función de la teología sistemática y constructiva. La génesis de la cristología no se detuvo con el último escrito del Nuevo Testamento. De hecho algunas de la doctrinas más notables del cristianismo, a las que la gran mayoría de los cristianos es todavía leal, fueron formuladas por vez primera en el período patrístico. El objetivo de nuestro tratamiento es, por tanto, analizar un número de interpretaciones claves de Jesucristo que surgieron a lo largo de esta historia formativa y reflexionar sobre la experiencia histórica que ellas representan. El supuesto básico es que existe una dimensión común a la experiencia cristiana de Jesucristo que se extiende a través de los siglos, pero que es inseparable de sus formas plurales de fe[1], y que nunca pudo existir aparte de una terminología particular histórica y teológica. El estudio de la historia vincula a los cristianos solidariamente con la comunidad cristiana del pasado y a la vez libera a la imaginación cristiana para producir las interpretaciones concretas que son necesarias hoy.

En este capítulo trataré del desarrollo de lo que se puede denominar la soteriología clásica, es decir, la soteriología del período patrístico y de las contribuciones específicas del Medievo y de la Reforma. El pluralismo de los modos en los que se presenta a Jesucristo como salvador es bastante extravagante, de tal manera que «la investigación moderna ha abundado en clasificaciones y tipologías de las 'teorías de la expiación'. Organizar simplemente este material parece ser un logro importante»[2]. Aunque me refiera a alternativas típicas del pensamiento soteriológico, mi interés no radica en la construcción de modelos. Las tres primeras secciones de este capítulo presentan las opiniones de algunos teólogos más influyentes sobre cómo salva Jesucristo. Comentaré ciertos aspectos de su pensamiento, sus presupuestos y métodos tratando de ser sensible a la relación entre la descripción de la obra de Cristo y Jesús de Nazaret. En la sección conclusiva trataré de describir sumariamente la experiencia que está en la base de estas soteriologías en la medida en la que pueden ser recuperadas por el análisis. El resultado de este análisis será importante de varios modos para el proyecto total de este libro. Este tratamiento del desarrollo de la soteriología contribuirá a una comprensión del desarrollo de las doctrinas clásicas cristológicas. Proporcionará también datos importantes para una posterior interpretación sistemática y constructiva de la salvación para hoy día.

La soteriología es intrínsecamente narrativa[3]. En el fondo, un relato implica un acontecimiento que cambia las cosas de un estado a otro. En este caso, la existencia humana se ve afectada y cambiada por el acontecimiento de Jesucristo. La soteriología es una interpretación de la historia de Jesucristo por medio de un nuevo relato, una nueva

descripción, ampliación o incremento, con la intención de resaltar el interés salvífico particular de la narración. La unidad o la coherencia del relato de la salvación, su interés salvífico, es el movimiento desde el problema en el cual se halla la existencia humana hacia su solución por el acontecimiento de Jesucristo. Por ello Pablo describía la vida de Jesús como salvífica porque proporcionaba el nuevo arquetipo adámico en el cual los seres humanos habían sido incorporados. Un himno sapiencial primitivo vuelve a contar la historia de Jesús como descenso, manifestación, conclusión y subida de la Sabiduría divina. Lucas incrementa la historia de Jesús al hablar de la función de Dios como Espíritu que operaba en la vida de Jesús para la consecución del reinado divino en la historia. Ese volver a contar la historia es la soteriología; ésta lo explica de nuevo destacando cómo ha sido cambiada la existencia humana de un modo salvífico o liberador. Y la cristología acierta en la medida en la que esa narración se corresponde con el acontecimiento de Jesús, arrastra hacia él a las gentes a las que se dirige y éstas reconocen su relevancia para su propia existencia.

Esta caracterización de la soteriología proporciona una guía para el estudio de los textos en la historia de la soteriología. Esta caracterización suscita preguntas analíticas respecto al relato como las siguientes: ¿de qué en concreto ha sido salvada la existencia humana?, ¿qué hizo exactamente Jesús por nuestra salvación?, o ¿qué hizo Dios en o por medio de Jesús?, ¿qué es «ser salvado»? o ¿cuál es el estado de salvación de la existencia humana? Y ¿cómo se ven las gentes implicadas o arrastradas hacia este relato de modo que sean una parte de él, y éste sea su historia?

SOTERIOLOGÍA ORIENTAL

El título de esta sección, «soteriología oriental», no define realmente su objeto, sino que identifica a Ireneo de Lyon y a Atanasio como teólogos griegos. Uno de ellos señalará ciertos temas distintivos en contraste con la teología occidental de Agustín, Anselmo y otros. Pero la preocupación principal ahora no es desarrollar un modelo de soteriología oriental, sino señalar el interés particular de cada uno de estos teólogos.

IRENEO DE LYON

Comienzo con Ireneo de Lyon porque como teólogo del siglo n fue muy influyente en el desarrollo del pensamiento cristiano. Este personaje tenía también una soteriología específica que manifiesta una continuidad clara con la soteriología del Nuevo Testamento.

La obra salvífica de Jesucristo

En vez de resumir la opinión de Ireneo de la obra salvífica de Cristo en una serie de afirmaciones, lo presento en su forma narrativa. Esta presentación es una formulación sintética porque Ireneo nunca la ofrece de este modo directo[4].

Las dos manos de Dios, la Palabra y el Espíritu, existían antes de la creación, y Dios creó por medio de ellas. Primero fue creado Adán y luego Eva, y vivieron como niños en un mundo paradisíaco donde todas sus necesidades estaban satisfechas. Antes de que pecaran, la Palabra de Dios tuvo ya la intención de encarnarse. Ellos dos y la raza humana estaban destinados a una vida de desarrollo y crecimiento en obediencia para culminar en la resurrección y la gloria cabe Dios *(Adv. Haer.* IV 38,1-3). Pero su pecado rompió este modelo, y la historia posterior quedó marcada por la transgresión, el sufrimiento, la corrupción y la muerte; la historia comenzó a moverse no hacia Dios y la bondad, sino lejos de su objetivo propuesto. Aunque la Palabra y el Espíritu de Dios actuaban contra esta historia de pecado, la salvación verdadera se efectuó por la encarnación de la Palabra en Jesucristo. El Verbo preexistente se hizo el segundo y nuevo Adán, la nueva fuente y el arquetipo de la nueva raza salvada de seres humanos en la historia. Jesucristo salva básicamente viviendo plenamente una existencia humana integral: hizo lo que Adán debería haber hecho.

Pero hay muchas dimensiones del «cómo» de esta salvación. En primer lugar: por la encarnación el Hijo o Logos asume completa y realmente la realidad humana, el cuerpo y la totalidad, uniendo así consigo a esta humanidad. Segundo: al vivir el curso entero de la vida desde el comienzo hasta la vejez, Jesús santifica o salva cada aspecto de la existencia humana[5]. Tercero: esta santificación se efectúa por una obediencia completa a la voluntad de Dios que, por un lado, invierte la desobediencia de Adán y, por otro, derrota los impulsos y tentaciones de Satán hacia la desobediencia. La obediencia es un elemento clave en la historia, ya que invierte la marea completa de pecado y desobediencia de la historia[6]. La muerte de Jesús puede ser salvífica también por otros motivos, pero la razón principal es haber sido la prueba suprema de obediencia; Jesús salva «por su sangre» significa el grado de su compromiso con la voluntad del Padre. A causa de esta vida de obediencia Jesús es resucitado desde la muerte a la gloria, y esta resurrección es la resurrección de todos los que se unen a él por la fe y lo siguen[7]. Los efectos de la obra salvadora de Cristo se los apropia la humanidad concretamente por el envío del Espíritu que une la divinidad a nuestra humanidad, y por el bautismo y la eucaristía que son, por así decirlo,

una participación física en este ámbito de la incorrupción y la resurrección obtenidas por Jesucristo.

Finalmente, el término clave en Ireneo que resume todo este proceso es la «recapitulación», que significa, entre otras cosas, resumir todo. El término se halla estrechamente unido a Jesucristo, que es el segundo Adán, y abarca toda la narración. Mientras que Adán fracasó, Jesucristo volvió a hacer todo a la perfección, vivió plenamente una vida recta de relación con Dios, se convirtió en fuente nueva y cabeza de la humanidad y volvió a situar la historia humana en el camino correcto[8].

Comentario

Ireneo vuelve a contar la historia de Jesús como un drama cósmico de la salvación, y lo hace combinando elementos del Logos johánico, de la cristología del descenso y de la encarnación, de la cristología paulina del segundo Adán y de la cristología de la Sabiduría que se anonada de Filipenses. En Ireneo se tiene una visión del mundo compacta que integra la creación, la historia humana, el pecado y una salvación para todos.

Hay un número de elementos en la soteriología de Ireneo que lo distancia del mundo actual pero que a la vez apelan a la sensibilidad de hoy. Ireneo, por ejemplo, opera en un marco mitológico que él acepta como literal o histórico. Mas hay que interpretar explícitamente a Ireneo de una manera simbólica para valorar su narración. En líneas generales, Ireneo usa la Escritura de un modo diferente al de un teólogo moderno. La Escritura le proporciona información, y toda esta información objetiva sobre datos históricos y trascendentes se mezcla formando un marco común. Es ésta una diferencia importante entre Ireneo y la teología actual, que será igualmente válida para todos estos autores clásicos. En tanto en cuanto se considera estrictamente esta narración como directa o descriptivamente representativa de la historia objetiva, no será creíble para una sensibilidad moderna o postmoderna.

El contexto de la obra de Ireneo *Contra las herejías* se halla bajo la influencia de un complicado mundo de doctrinas gnósticas que se había infiltrado en las iglesias. Aunque no trate de describir el gnosticismo, muchos de los argumentos de Ireneo deben entenderse como reacciones contra esta visión del mundo. La ausencia de este mismo ideario gnóstico hoy día produce una cierta ambivalencia. Por un lado, la mayoría de la gente no valorará gran parte de la polémica de Ireneo. Por otra, muchos de los temas antignósticos en Ireneo son los que lo hacen atractivo hoy día. Su insistencia en la bondad de este mundo, su énfasis en la corporalidad de Jesucristo y en el proceso histórico y la verdad práctica son elementos que congenian con la cultura occidental de hoy día.

Varios otros puntos hacen atractivo a Ireneo. Desde la perspectiva de la estructura simbólica de la cristología se puede entrar en la forma mitológica del escrito de Ireneo e identificarla con formas de experiencia análogas a las de hoy. Por ejemplo, Ireneo tenía una visión histórica del desarrollo mundano. Adán y Eva eran niños, y toda la raza humana crecía y se desarrollaba bajo la tutela divina. Dios intervenía constantemente para enseñar, corregir y castigar a la humanidad en el curso de su crecimiento hacia la madurez. Esto significa una idea sobre Dios como presencia cercana, constante y amorosa. Hay en esto analogías obvias con una perspectiva historicista y un marco evolutivo.

Para Ireneo Dios está implicado constante y universalmente en el desarrollo histórico de la creación. Dios tiene y tuvo siempre un plan para la historia, y este plan no cambió por el pecado. No hay período de la historia o grupo de personas respecto a los que Dios sea indiferente o se muestre inactivo. La encarnación es el climax de su intervención en el marco más amplio de un cuidado providencial y de una preocupación pedagógica de Dios por la raza humana entera. Este universalismo congenia con nuestra época.

El encarnacionismo de Ireneo, interpretado por él al pie de la letra, subraya a la vez notablemente la humanidad auténtica de Jesús. Su antignosticismo y antidocetismo, así como toda la lógica de la recapitulación del ámbito completo de la experiencia humana, le llevan a acentuar el carácter totalmente humano de Jesús. Así, Jesús es el arquetipo del ser humano, el pionero de nuestra salvación, la persona a la que podemos mirar y esforzarnos por imitar. Su actividad salvadora, centrada en su libertad y obediencia, es imitable.

En Ireneo el concepto narrativo de cómo Jesucristo salva está abierto a una relación con la vida del Nazareno, que permite centrar la imaginación en una figura concreta e histórica: Jesús. Jesucristo salvó como revelador y recapitulador en el modo como enseñó, vivió, dio ejemplo y fue obediente hasta la muerte en toda su vida pública. Y, como en las demás vidas humanas, ello supuso conflicto, tentación, sufrimiento y, en el caso específico de Jesús, una muerte violenta. En otras palabras, se pueden identificar en Ireneo las acciones de Jesús que fueron salvíficas y, uno puede identificarse con Jesús en la teoría de la salvación de Ireneo. Su sufrimiento y muerte, su lucha con el mal y los demonios, fueron conflictos históricos llevados hasta el fin en las decisiones históricas de Jesús.

¿De qué estamos siendo salvados según Ireneo? No somos salvados de la historia, de la materia o de este mundo. La creación es buena; la materia no es mala; el mundo no es una jaula o una trampa para el espíritu humano. Más bien, fuimos diseñados al principio para vivir completamente el curso de una existencia terrenal, para desarrollarnos y crecer

hacia la unión con Dios. El mundo es nuestra casa durante el tiempo de nuestras vidas. De lo que somos salvados, pues, es de los esquemas del pecado en el mundo, de la corrupción y de la muerte que fluyen de todo ello. En este aspecto Ireneo es clásico: la salvación divina es una salvación del pecado, del sufrimiento, de la muerte, de la corrupción física y moral y de la destrucción final.

¿Cómo salva Jesús? Jesús es la Palabra preexistente encarnada, y salva al encarnarse y al revelar. Pero sobre todo salva por su obediencia que invierte el modelo del pecado después de Adán, por ser el pionero de nuestra resurrección en la suya propia, y por el envío del Espíritu como agente del renacimiento de otra línea de la humanidad.

¿Cuál es el estado de los salvados? En este mundo es la vida en el Espíritu. Y esta vida inspirada conduce a la resurrección y a la vida eterna.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA

En esta presentación de Atanasio me concentraré en lo que se considera generalmente su obra más temprana, *Sobre la encarnación*[9]. Atanasio se halla claramente en la misma línea de pensamiento que Ireneo; la línea narrativa del descenso de la Palabra/Verbo en la encarnación es la misma. Pero tiene también su punto de vista peculiar.

La obra salvífica de Jesucristo

¿Existe alguna línea central, o dominante, de pensamiento en la concepción de Atanasio sobre la obra de Jesucristo? ¿Tiene razón J. N. D. Kelly al afirmar que la encarnación es la clave de una especie de noción física de la salvación?[10]. O ¿resulta más apropiado Jaroslav Pelikan cuando sostiene que la metáfora central es la iluminación?[11]. Uno de los motivos que explican la dificultad para señalar un centro de gravedad en esta obra de Atanasio es que todo el proceso de su razonamiento se presenta en forma de relato. Voy a presentar una descripción analítica de los aspectos principales, según Atanasio, de lo que Jesucristo hizo por nuestra salvación.

Comienzo con algunas premisas de Atanasio. Una de los presupuestos de su teoría sobre la salvación es la razón y la lógica que hay detrás de ella. La ocasión fue la caída y la razón es el amor de Dios: «La razón de su descenso fue su amor, y nuestra transgresión provocó el amor y la bondad de la Palabra...» {*De Inc.* 4). La salvación, pues, es la renovación, restauración o reconstrucción de lo que Dios desde el principio había pretendido que fuera la existencia humana *(De Inc.* 7).

Otra premisa es que «la renovación de la creación es obra de la misma Palabra que la hizo al principio. Con ello concuerda que el Padre haya operado la salvación por medio de Aquel por el que hizo la creación» *(De Inc.* I)[12].

Para comprender la salvación hay que entender de qué somos salvados. En Atanasio hay varios aspectos de nuestra condición humana de los cuales tenemos que ser salvados, y todos ellos son efecto de la caída. Los seres humanos perdieron la imagen prístina de Dios con la cual fueron creados. Esta imagen era doble: la propiedad de ser racional y el conocimiento real de Dios que reflejaba la Palabra misma de Dios y que constituía la condición de la bienaventuranza *(De Inc.* 3,11). Atanasio describe la ruina de la raza humana completa causada por esta pérdida de la imagen de Dios *(De Inc.* 5,11-12). Ello condujo a la muerte y a la corrupción final.

Atanasio plantea la situación como una especie de dilema para Dios, una tensión entre la bondad y la justicia divinas. Por un lado, Dios tenía que ser fiel a su condena de muerte si los seres humanos desobedecían el mandamiento original. Mas, por otro, iba contra su amor permitir que la existencia humana quedara destruida después de que él la había creado, le había concedido la razón y la había hecho participe de la Palabra divina. «Era, pues, inadmisible abandonar a los seres humanos a esa corriente de corrupción, porque ello sería impropio e indigno de la bondad de Dios» *(De Inc.* 6; también *6-7).*

Así pues, en líneas generales la lógica de la salvación es clara: con el pecado la humanidad perdió su conocimiento de Dios y sigue una vía de corrupción, de muerte y de pérdida eterna de su propio ser. La Palabra de Dios habrá de restaurar la existencia humana a su antiguo estado *(De Inc.* 4).

Cuando se llega a los modos según los cuales Atanasio concibe que se efectúa esta salvación, su pensamiento se ensancha y desborda las fronteras de las imágenes particulares por él utilizadas. Jesucristo salva, primero, por la encarnación. Éste es el título y el tema principal de la obra. La Palabra divina asume la carne o el cuerpo, y lo transforma así completamente. El principio divino de la vida cura y restaura el cuerpo humano al asumirlo como propio. A veces parece que toda la naturaleza humana es recreada[13]; otras, que sólo son recreados quienes se unen a Cristo en la fe por el Espíritu[14]. Al asumir la naturaleza humana, la Palabra divina le introduce de nuevo la imagen divina e invierte el camino funesto de la corrupción. La encarnación es la razón fundamental para el axioma de Atanasio: «Se humanizó para que nosotros podamos ser deificados» *(De Inc.* 54)[15].

Segundo: Cristo salva por la *revelación y el ejemplo.* Atanasio hace

referencia también a la restauración de la imagen de Dios en los seres humanos por medio de la enseñanza y del ejemplo de Jesús. La Palabra invisible tomó carne para ser vista, de modo que los seres humanos pudieran aprender de sus obras. En otras palabras, hay también i.na referencia histórica a Jesús en Atanasio, o al menos a la Palabra que opera por medio de un cuerpo humano *(De Inc.* 13-19). Tercero: la Palabra divina *sufre muerte expiatoria* por nuestra salvación *(De Inc.* 20-32). En el razonamiento de Atanasio tuvo esto que pasar porque Dios estaba ligado por la promesa de muerte vinculada a la desobediencia del principio. Por ello la Palabra divina encarnada entregó su cuerpo a la muerte en nuestro lugar. Esta muerte es un sacrificio: la idea subyacente es la sustitución o la representación; como cabeza de toda la humanidad, Jesús representa a todos; sufre la muerte por todos nosotros, y así paga la deuda o el rescate[16]. Éste se paga de algún modo a Dios, a Satán y a la muerte misma, a todos inmediatamente. Atanasio usa también aquí el lenguaje de la satisfacción[17].

En suma, la metahistoria que explica la salvación en Atanasio es también el descenso del Logos-Hijo, su asunción de la carne humana y su resurrección triunfal. Dentro de este esquema la variedad de las obras de Jesús son salvíficas de formas diferentes. La salvación por él lograda es la derrota de los efectos del pecado, la muerte incluida, la divinización de la existencia humana y finalmente la resurrección.

Comentario

La distancia entre este texto y nuestra cultura intelectual de Occidente no es pequeña. Permítaseme comenzar indicando las dificultades que tendrán las gentes al valorar la versión de Atanasio del relato de la salvación. Una de ellas es su forma mitológica, pues se presenta como un relato descriptivo de realidades trascendentes. El marco de su presentación tiene forma narrativa; se trata de un relato en el que los actores son Dios Padre, la Palabra/Verbo, Adán y Eva, Satán. Todos los seres humanos participan en verdad en la trama. El relato, sin embargo, no se cuenta con conciencia crítica moderna, sino como si se estuviera contando una historia objetiva. En una palabra, tiene que ser desmitologizado, es decir, mitologizado de nuevo en lenguaje actual. En segundo lugar, el lector notará que Atanasio emplea una terminología teológica metafísica y especulativa. Estas características deben comprenderse dentro del marco narrativo. El relato se cuenta en términos profundamente cargados de premisas metafísicas que forman parte integrante del relato. Las intenciones de Dios son explicadas sobre la base del *Génesis.* La Escritura nos ha proporcionado una información que funciona como

un conocimiento objetivo y representativo de Dios. Ello presupone una teología desarrollada de la Palabra de Dios y unas concepciones un tanto peyorativas de la materia, del cambio, del esquema de la corrupción de la naturaleza y del tiempo, etc. En otras palabras, bajo el lenguaje de este relato subyace una concepción global de la realidad que descansa en unas premisas sobre la humanidad, la Escritura y el orden trascendente que son totalmente ajenas a una perspectiva occidental de la realidad en el siglo xxi.

En esta obra de Atanasio opera también un imaginario histórico. Es claro en muchas secciones que Atanasio no está disponiendo todo ello por su cuenta, o pensándolo simplemente en abstracto, o en términos especulativos o teóricos, sino que se basa en un imaginario concreto. Atanasio contempla y se refiere a acontecimientos históricos concretos. Por ejemplo, su descripción de la expansión del pecado en el mundo es gráfica. Cuando habla de Cristo como la luz del mundo, está haciendo referencia en ciertos lugares a Jesús como maestro y a su enseñanza real a las gentes y a la expansión histórica del cristianismo. Y el guión completo de la muerte salvadora de Jesús representa la pasión y muerte reales de Jesús.

Pero esta imaginación histórica no es el imaginario crítico de hoy; no es, por ejemplo, el imaginario histórico mostrado por los exegetas que están atareados con la investigación sobre Jesús. Más bien se trata de un marco intensamente moldeado por una concepción dogmática de la naturaleza de Jesucristo. Jesús no es para Atanasio un ser humano como nosotros. El actor en la historia es Dios, o la Palabra divina, definida como consubstancial con el Padre en el concilio de Nicea. En muchos pasajes se tiene la clara impresión de que su cuerpo o su carne son un instrumento por el cual un ser divino, Dios en concreto, es el sujeto o el actor en la historia. Entonces, por deducción, Jesús no es un ser humano idéntico a los demás, sino una forma corporal o vehículo en el cual un ser divino, la Palabra, es el actor[18].

El contraste con el público de hoy puede señalarse simplemente indicando la atención que se concede hoy a Jesús como un ser humano y la búsqueda del Jesús histórico. Los que estudian la Escritura buscando al Jesús histórico presuponen premisas naturalistas; razonan y deciden cuestiones sobre la base de Jesús como ser humano. En la cristología la premisa no es que Jesucristo sea un ser divino, ni tampoco su tarea consiste en explicar cómo era un ser humano. Más bien la premisa es que Jesús era un ser humano, y la tarea es entender cómo se operó la salvación de Dios por medio de él.

Pero, al mismo tiempo, Atanasio representa algunas experiencias religiosas fundamentales, preguntas y afirmaciones que una reinterpreta-

ción de la obra salvífica de Jesucristo ha de incluir seguramente. Volveré sobre estos aspectos de esta obra en la última sección de este capítulo.

SOTERIOLOGÍA OCCIDENTAL

Aunque el objetivo aquí no sea tampoco describir la «soteriología occidental», debe señalarse que la línea de pensar que se extiende entre Agustín y Anselmo es muy claramente diversa de la soteriología oriental. Mucho de los temas se repiten, pero se tratan en un marco nuevo o diferente. En las soteriologías orientales se nota un mayor interés por la encarnación, la entrada de lo divino en el mundo físico y humano para divinizarlos; la soteriología occidental, en cambio, se inclina más por la transacción realizada por Jesús.

AGUSTÍN DE HIPONA

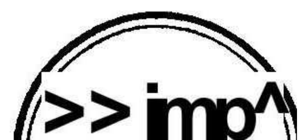
Agustín no es la fuente de la soteriología occidental, pero su impacto sobre la teología de Occidente en general es enorme. Tres textos contienen formas condensadas de cómo Agustín relee el relato de la acción salvífica de Jesucristo[13]. Comenzaré respondiendo a algunas preguntas que afectan a la narración en su conjunto, y luego procederé a describir las versiones diferentes de la manera agustiniana de entender la salvación.

Salvación del pecado

La suposición o premisa de la salvación es la necesidad de ella. Se salva al hombre del pecado y de sus efectos. Por el pecado de Adán todos los futuros seres humanos quedan también radicalmente condenados[20]. Los efectos del pecado son una esclavitud interna de la voluntad; los seres humanos quedan incapacitados para poseer un conocimiento autotrascendente o gozar del amor de Dios[21]. Toda la existencia humana estaba bajo la dominación externa de Satán. Y todos los seres humanos estaban abocados a la condenación y a la muerte eternas *(Ench.* 25-6). Ningún teólogo principal hasta Lutero hace un mayor hincapié en el pecado que Agustín.

El motivo de la encarnación

La razón o el motivo de la encarnación es el amor de Dios. Aunque existen en Agustín referencias considerables a la ira y cólera divinas, Dios no estaba airado absolutamente contra la humanidad antes del envío de



su Hijo; más bien Dios amaba al género humano antes de enviar a su Hijo, y éste es el motivo de la encarnación *(Trin.* XIII 11,15). Pero este amor de Dios no es tan total y universal como en Orígenes y en Gregorio de Nisa. Agustín está lejos de proponer una doctrina de la salvación universal. Pero para los que van a ser salvados el amor de Dios es total, gratuito y eficaz.

Naturaleza de la salvación

Agustín caracteriza la salvación de muchos modos diferentes. La salvación es unión con Dios y por ello vida victoriosa sobre la muerte. Consiste en ser limpiado del pecado y perdonado; es la reconciliación *(Trin.* IV 10,13). Es emanciparse de Satán y la restauración de la condición humana antes de la caída. Es la aproximación del amor divino y el don de Dios como Espíritu que permite una respuesta amorosa[22].

Cómo salva Jesucristo

Esta salvación de Dios requiere un mediador. Y éste es Jesucristo, la Palabra encarnada. En estos textos Agustín responde a la pregunta de por qué Dios se hizo hombre desarrollando dos relatos distintos de la salvación.

Primero: la obra de Jesús es un sacrificio. Agustín proporciona un modo de analizar este concepto de la obra salvífica de Cristo enumerando los elementos esenciales de un sacrificio. «Cuatro cosas deben ser consideradas en cada sacrificio: quién lo ofrece, a quién se le ofrece, para qué se ofrece, qué se ofrece» *(Trin.* IV 14,19): 1) El sacrificio se ofrece a Dios. La lógica de este relato radica en procurar una satisfacción. La muerte de Cristo es una «propiciación» a Dios por el pecado; la víctima inocente nos reconcilia con la justicia divina *(Trin.* IV 13,17)[23]. 2) El sacrificio se ofrece en nombre nuestro, por nosotros y en nuestro lugar. Esto es, por tanto, una teoría de la sustitución. Jesucristo toma sobre sí nuestro pecado y su consecuencia, la muerte. «Cristo, que estaba libre de pecado, fue hecho pecado por nosotros para que podamos ser reconciliados con Dios» *(Ench.* 41). 3) El que ofrece el sacrificio es Cristo mismo. Así Jesucristo es un sacerdote que ofrece el sacrificio definitivo para el pecado. Y 4) el sacrificio mismo es también Jesucristo: su muerte es un sacrificio. Pero este acto no debe concebirse exclusivamente como una muerte física que satisface la justicia de Dios. Un don externo sin un motivo interno es algo vacío; el verdadero sacrificio es la obediencia interna de Jesucristo a la voluntad de Dios motivada por el deseo de unir al género humano con la divinidad[24].

En suma, esta explicación narrativa de la obra salvífica de Jesucristo consiste en una transacción entre Dios y Dios hecha a favor nuestro. El *médium* de esta transacción es la humanidad de Jesús, en la que Agustín hace también hincapié. Pero en último término —y con una doctrina de la Trinidad ya firmemente asentada—, es la Palabra divina la que es el sujeto de las acciones de Jesús.

Segundo: la obra de Jesús es también la redención por medio de un rescate. Agustín presenta su concepción de la actividad salvadora de Jesús como un rescate o redención en el libro 13 del *De Trinitate* con un lenguaje gráfico. Lo presento aquí según los elementos que componen el relato. Primero: a causa del pecado y sobre la base de la justicia de Dios, los seres humanos son, por así decirlo, entregados al poder de Satán[25]. Aunque el lenguaje de Agustín parezca aquí fuerte, los derechos de Satán sobre los seres humanos se hallan dentro del marco del poder absoluto y de la justicia de Dios. Los términos de Agustín sobre la ira y la cólera divinas debidas al pecado son también recios, pero él mismo los modifica. La clave está no en que Dios se haya alejado de los seres humanos como personas, sino en el alejamiento humano de Dios; la cólera divina no es realmente cólera, sino una función de la justicia de Dios *(Trin.* XIII 16,21). Segundo: Dios derrota a Satán por la justicia, no por su poder[26]. Tercero: esto ocurre según un guión narrativo. Satanás fue el responsable de la muerte violenta de Jesús. Pero éste era inocente. Por tanto la acción de Satán era mala e injusta, y por esta injusticia el Diablo perdió sus derechos sobre todo aquel que se une a Jesucristo por la fe[27]. Así, en cuarto lugar, la muerte de Cristo fue un rescate pagado a Satán. Jesús es un redentor, uno que compra y libera a alguien que está cautivo. Agustín habla de la sangre de Jesús como del pago a Satán, embelleciendo el relato con agudos contrastes y paradojas[28]. En quinto lugar: no sólo es Satán engañado y quitado de en medio por el rescate, sino también derrotado por la resurrección de Jesús. En su resurrección Jesús triunfa sobre la muerte y sobre Satanás[29].

En suma, este rescate o redención es también una transacción, esta vez entre Dios y Satán a favor nuestro. Tanto esta teoría como la anterior tienen un cierto carácter exagerado o extremo. Pero ambas responden a la pregunta de por qué Dios se encarnó mostrando la seriedad del pecado y el grado del amor divino[30].

Hay otros aspectos de la obra salvadora de Cristo en los textos de Agustín. Cristo media la salvación siendo nuestro modelo[31]. Como encarnación de la Palabra y Verdad eternas de Dios, Cristo salva revelando a Dios y él es el centro de atención de nuestra fe en Dios *(Trin.* IV 18,24). De vez en cuando se perciben insinuaciones de la idea de la deificación en Agustín; Dios se hizo hombre; por tanto nosotros podemos hacernos

divinos[32]. Pero el rasgo distintivo del relato de la salvación que Agustín cuenta de nuevo radica en el «metaguión», o nuevo libreto de un sacrificio realizado y de un rescate que se paga para superar al pecado.

ANSELMO DE CANTERBURY

Abordamos ahora la interpretación clásica de Anselmo de Canterbury sobre cómo salva Jesucristo. Ello implica un salto de casi 700 años, y el paso de la cultura clásica latina de la antigüedad tardía, muy influenciada por el neoplatonismo, a una cultura feudal de la Edad Media. Una descripción histórica del contexto de esta soteriología tendría que subrayar muchas diferencias entre Agustín y este monje medieval, y entre sus épocas y sus presupuestos intelectuales diferentes. Pero Anselmo opera dentro de la tradición agustiniana, y presenta el relato de Jesucristo que procura la redención de un modo tan claramente razonado que se ha convertido en la base de la soteriología occidental[33].

La obra salvífica de Jesucristo como satisfacción

La reescritura por parte de Anselmo del relato de la salvación es bastante simple en su esencia, y responde a la pregunta de por qué Dios tuvo que encarnarse para nuestra salvación. ¿Por qué no podría Dios habernos salvado por su voluntad, por ejemplo por un acto de perdón? El problema se plantea a causa del pecado original que era una ofensa infinita contra Dios. Este pecado quebró el recto orden de la relación de la existencia humana con Dios, y puso a la humanidad en una situación de deuda infinita para con la divinidad. La ofensa del pecado podía haber sido tratada de tres modos: por el perdón, por el castigo o por la satisfacción. Pero el primer modo, una amnistía gratuita, era imposible porque no restauraría a los seres humanos a su dignidad original. Por tanto, el pecado requería castigo eterno o bien una satisfacción. Satisfacción no significa aquí exactamente devolver lo que se debe, sino sobre todo que había que hacer algo «más», un «plus» que reparara el daño cometido. El problema es, pues, el siguiente: ¿cómo es posible esta satisfacción? Sólo Dios puede salvar; sólo Dios puede ofrecer una satisfacción infinita por una ofensa infinita. Pero sólo los seres humanos la deben, y por tanto son ellos los que deben pagar la satisfacción. No existe sencillamente medio alguno por el cual los meros seres humanos puedan proveer ese «más» implicado en la satisfacción, porque cada acto de obediencia que realizan es algo que ya se debe.

La solución necesaria es un hombre-Dios. Por una cierta «necesidad» Dios debe completar la intención original de la creación de los

seres humanos. Y esta salvación a su vez requiere la encarnación de un hombre-Dios, Jesucristo, tal como fue entendido por el concilio de Calcedonia. ¿Cómo salva Jesús? El acto de entregar su vida libremente por la justicia, de elegir la muerte, es un acto que no se debía a Dios porque Jesús estaba libre de pecado. Así esta ofrenda proporciona un «más» infinito que lo que se debía a Dios y procura a Dios la satisfacción por el pecado. En suma, Jesús actuó como un ser humano y como representante de todos los seres humanos. Y esta elección libre y voluntaria de la muerte fue una satisfacción infinita porque era simultáneamente un acto divino.

Comentario

La obra de Anselmo *CurDeus Homo?* es una joya; es simple y traslúcida, pero está tallada de tal modo que puede verse desde muchos ángulos. Cuando se la considera más de cerca, emite colores diversos en relaciones diferentes y parece hacerse cada vez más compleja.

La relación entre fe y razón en Anselmo ha ocasionado mucho debate. Por un lado, Boso, el estudiante que formula las preguntas en el texto, plantea sus cuestiones desde el punto de vista de un no creyente, de modo que la obra es apologética. Pero al mismo tiempo las respuestas razonadas vienen de una fe ya poseída (CDH 1,3). La obra es una plasmación de la idea de que la teología es fe que busca el entendimiento *ifides quaerens intellectum).*

El pecado es todo acto que no da a Dios lo que es de Dios. La voluntad de cada criatura debe estar sujeta al Creador, y cualquier omisión es pecado. Es como robarle a Dios lo que es suyo (CDH 1,11). La trascendencia del menor pecado, puesto que es un pecado contra Dios infinito, se hace infinita por la lógica de lo infinito (CDH 1,21). Lo que el pecado original quitó a Dios fue su plan para el género humano (CDH 1,23). Y esto hay que devolvérselo a Dios.

Hay pocas palabras, si es que hay alguna, que aparezcan más en este texto que «justo» y sus derivados. La justicia de Dios, o la justicia en sí misma, que tiene su base en Dios, prohibe el perdón del pecado sin castigo o sin satisfacción. Dios no puede actuar lo mismo respecto a los pecadores que respecto a los que no han pecado. Dios es soberano y libre, pero no es arbitrario; Dios opera necesariamente dentro del marco de lo que es justo y conveniente (CDH 1,12). No se puede reducir esta cualidad de la justicia de Dios a la justicia legal, sino que hay que considerar esta noción dentro del marco de una teología monástica y contemplativa. La justicia de Dios es una dimensión de la belleza, del orden y de la armonía del universo (CDH 1,15)[34]. Anselmo era un asceta,

y la vida monástica estaba gobernada por reglas. Pero en su obra opera un marco más amplio.

Otra noción principal que gobierna esta reescritura del relato de la acción salvadora de Jesús es el honor de Dios. Esto no debería entenderse en un sentido meramente personal de ser estimado, que implica un deseo o una necesidad de ello. «Es imposible para Dios perder su honor» (CDH 1,14). Nada puede añadirse o sustraerse del honor de Dios (CDH 1,15). Más que a una necesidad subjetiva, el honor de Dios está ligado al orden del universo y a la justicia dentro de ese ordenamiento. El honor divino es objetivo y caracteriza el funcionamiento de la cosas ontológicamente como debería ser. «Considerado de este modo, el honor de Dios es simplemente otra palabra para el ordenamiento del universo en su debida relación con Dios»[35]. Ya que nada es mayor que Dios, y él mismo es el fundamento de la justicia, para la divinidad «nada hay en el orden de las cosas que deba mantenerse con más justicia que su propio honor divino» (CDH 1,13). Esto es muy importante porque el honor de Dios es la razón principal por la que la divinidad no puede perdonar el pecado simplemente, y el castigo o la satisfacción son exigencias absolutas (CDH 1,13). El razonamiento está basado aquí en la coherencia y en la integridad de la realidad misma cuyo fundamento es Dios, y no hay por qué insistir en demasía en el contexto feudal.

La satisfacción es obviamente un término central, ya que caracteriza la lógica del relato. La satisfacción presupone que se ha hecho un daño, y no consiste en devolver a Dios debidamente lo que se le adeuda, sino en reparar una ofensa y compensar por el daño realizado. Pensado en términos de robo, la satisfacción significa ir más allá de la mera restitución de lo que se ha robado, e implica que se «devuelve más de lo sustraído» (CDH 1,11). La satisfacción debe ser ejecutada o mensurada según la ofensa, lo que pone al ser humano finito en una situación imposible, puesto que su pecado es infinito porque es contra un Dios infinito (CDH 1,19-24).

Otro concepto principal de fondo, estrechamente relacionado con fe y razón y el orden entero de las cosas, es la «necesidad». Anselmo sabe el modo como las cosas están respecto a Dios por la revelación, la Escritura y la fe. Pero anda buscando los motivos internos de por qué son del modo como son. La comprensión teológica requiere conocer la lógica y la necesidad internas. Pero Anselmo sabe también que es preciso ser cuidadoso cuando se habla de la necesidad y de la libertad soberana de Dios. La idea de necesidad está implicada continuamente cuando se discute si Dios puede abandonar la creación después del pecado, o de si la encarnación era necesaria, o de si Cristo tenía que someterse necesariamente a la muerte. En cada uno de estos casos la necesidad no es un

concepto estrictamente lógico o metafísico, sino una implicación lógica de un cierto concepto de Dios, o bien un argumento basado en lo que se llama la conveniencia: dado tal concepto de Dios, no se puede concebir de otra manera. Dios debe hacer lo que es divino. Anselmo está tratando de algo tan paradójico como de una «necesidad libre». Por ejemplo, Dios no puede mentir y ser Dios. Pero Dios no está obligado a no mentir por una fuerza exterior (CDH 2,4-5). La necesidad de un Dios salvador radica en la propia bondad divina: «Al crear a los seres humanos por la propia bondad divina, Dios se obliga libremente a sí mismo, por así decirlo, a completar la obra buena una vez comenzada» (CDH 2,5).

La salvación es una restauración de la unión con Dios. Como en el relato de Agustín acerca del sacrificio, los seres humanos se reconcilian con Dios por la libre elección de Jesucristo de sufrir una muerte que él no tenía por qué, puesto que estaba libre de pecado. Y este «más», este don de sí mismo muy por encima de lo que se debía a Dios, es de valor infinito porque era un acto de un hombre-Dios. Ello produjo una satisfacción que supera infinitamente todos los pecados de todo el género humano (CDH 2,10-14).

Cuando Boso oyó a Anselmo describir el apuro del hombre a causa del pecado, en deuda infinita sin posibilidad de reembolsarla, estuvo a punto de desesperarse; se preguntaba si alguien podría salvarse (CDH 1,21-23). Cuando Boso oyó la exposición de la eficacia de la acción salvadora de Cristo, preguntó si alguien que se volviera hacia Cristo podía dejar de recibir la salvación (CDH 2,19). Esta pregunta refleja una tensión en el pensamiento de Anselmo. Por un lado, éste pensaba que no se salvarían muchas personas. Prácticamente hablando, habría casi que ser un monje para salvarse. Éste es el lado ascético de Anselmo[36]. Pero, por otro, Anselmo argumenta con poderosas razones que Dios debe (necesidad) concluir lo que él había pretendido con la creación. Esto es conciliable con el orden y la armonía del universo, con su razón y con su creador. «No es ciertamente congruente con Dios permitir que perezca absolutamente una naturaleza racional» (CDH 2,4). Anselmo, al parecer, restringe aquí su pensamiento a la naturaleza humana en general, y no lo aplica a los individuos: Dios ha de salvar a algunos seres humanos representativos. Pero es difícil ver la lógica de esta restricción. ¿Por qué no a todos? Su relato tiende realmente hacia la salvación universal[37].

ABELARDO

Una manera de caracterizar la teoría sobre la salvación de Abelardo es verla como heredera de la obra de Anselmo. Una de las contribuciones principales de éste fue haber negado explícitamente a Satanás cualquier

derecho sobre el género humano. Esto, en efecto, eliminó a Satán del drama de la salvación y planteó el problema en términos de la relación de Dios con los seres humanos[38]. Con Satán fuera de la ecuación, Abelardo llevó las premisas de Anselmo a una conclusión opuesta: «Ya que los seres humanos no pueden pagar de ningún modo a Dios, y éste no tiene necesidad alguna de hacer ningún pago al Diablo, el objetivo de la encarnación no pudo ser en absoluto la cancelación de deuda alguna. Sólo pudo ser un acto de amor»[39]. «Amor» es la palabra clave que resume la reescritura de Abelardo del relato de la salvación, del mismo modo que la recapitulación resumía el de Ireneo.

Jesús salva por revelación y presentándose como ejemplo

Abelardo expone sucintamente su teoría de la salvación en un pasaje de su comentario a la Carta a los romanos[40]. Éste consiste en que Jesús es la revelación y la demostración efectiva del amor de Dios por el género humano. Jesús nos enseña y nos da ejemplo de cómo amar a Dios y a nuestro prójimo en respuesta a Dios. Jesucristo vincula de este modo a los seres humanos con Dios en el amor —puesto que el mismo Jesús es el amor de Dios hacia nosotros—, a la vez que inflama nuestro amor por Dios y por nuestro prójimo. El núcleo o punto central del relato, reescrito en contraposición a Anselmo, es sencillo y simple:

> Ahora bien, nos parece que hemos sido justificados por la sangre de Cristo y reconciliados con Dios del modo siguiente: por medio de este acto único de gracia manifestado a nosotros —en el cual su Hijo asumió nuestra naturaleza y perseveró en ella enseñándonos hasta la muerte por la palabra y el ejemplo— Dios nos ha ligado totalmente a él por amor, con el resultado de que nuestros corazones deben inflamarse por tal don de la gracia divina, y la caridad verdadera no debe sentir temor de soportar cualquier cosa por él[41].

Más que una teoría moral o subjetiva de la salvación

Gustav Aulén designa esta concepción como una teoría moral y subjetiva de la salvación. Con esta definición quiere decir que el cambio efectuado por la salvación no es una mutación de actitud por parte de Dios, sino un cambio que ocurre en los seres humanos, es decir, una conversión[42]. Considera además que la opinión de Abelardo se extiende hasta el pensamiento liberal del siglo xix como una teoría moral, según la cual la salvación se transforma en un movimiento humano hacia Dios[43].

Pero esta caracterización no parece exacta. Ante todo, Abelardo defiende una cristología elevada; el Logos se ha encarnado en Jesús. De

este modo la aproximación de Dios a la existencia humana es ontológica. Es amor encarnado, amor divino por la existencia humana y el mundo, realizado o efectuado en la acción. Además, el amor que se suscita en la persona humana para responder a Dios es también causado ontológicamente por Dios, y es el efecto del don de Dios como Espíritu. Abelardo es agustiniano: donde hay amor de Dios, se trata del efecto de la obra divina como Espíritu o gracia. Y Abelardo se refiere explícitamente a esta operación del Espíritu citando a Pablo: «Porque la caridad de Dios ha sido vertida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»[44]. En último término Aulén trivializa la interpretación de Abelardo porque tiene otra interpretación como norma, una interpretación más cercana a la de los Reformadores.

LOS REFORMADORES PROTESTANTES

Los Reformadores se hallan sin duda muy dentro de la tradición teológica occidental; los seleccionamos en nuestro panorama debido a sus peculiares relecturas del relato de la salvación. Siguiendo la tradición de Agustín y de Anselmo, sus interpretaciones ponen un cierto énfasis en los temas de la sustitución y del castigo vicario.

MARTÍN LUTERO

La cosmovisión religiosa de Lutero refleja coherentemente su perspectiva religiosa de la antítesis entre Ley y Evangelio, y la justificación por pura gracia a través de la fe. Lutero era en muchos sentidos más antipelagiano que Agustín mismo. Pero no es posible aquí situar su interpretación de la salvación en el conjunto de su pensamiento. Apelaré a unos pocos textos representativos[45].

Somos salvados del pecado y de la ira de Dios

Somos salvados de la ira de Dios debida al pecado. Lutero presenta un número de entidades negativas de las que la existencia humana es salvada: pecado, muerte, Satán, la maldición de Dios, e incluso la Ley. Pero la salvación es ante todo reconciliación con Dios. Pero lo que hay que aplacar es la ira de Dios contra el pecado, pues éste representa lo contrario de la santidad, la equidad y la justicia de Dios. De algún modo, la obra de Cristo es hacer que Dios se reconcilie consigo mismo para aceptar con amor a los seres humanos. La mejor manera de entender a la divinidad es como un Dios de amor y de piedad. Pero esto sólo puede

ser comprendido por la fe. Mientras esté en pecado, la conciencia del pecador sólo puede ver la justa cólera de Dios por ese pecado[46].

La lógica de la obra de Cristo: sustitución y satisfacción

La lógica fundamental de la obra de Cristo se resume en dos palabras: sustitución y satisfacción. La sustitución significa que el Logos o la Palabra de Dios, Cristo, se encarna y se sitúa en el plano de los seres humanos. Lutero, movido por su amor a la paradoja y con un lenguaje afilado que utiliza temas dialécticamente relacionados o contrarios, afirma claramente que Cristo se hace pecador y maldito (LW 26,277-80). Hasta se atreve a decir que Cristo, a pesar de ser divino, se sintió como pecador, maldito, abandonado, etc. Lutero maximiza el dolor y el sufrimiento de Cristo, sobre todo internamente.

¿Cómo es esto salvífico? Cristo, como sustituto de todos los seres humanos y como nuestro representante, fue obediente hasta la muerte en lugar nuestro. «Para Anselmo había sólo dos posibilidades: castigo o satisfacción. Para Lutero, la satisfacción tiene lugar por el castigo, no del pecador, sino de Cristo»[47]. Después de Jesucristo, Dios no considera ya la maldad de los seres humanos, sino sólo contempla la justicia del representante. «Y cuando el pecado y la muerte han sido eliminados por éste hombre, Dios no desea ver otra cosa en el mundo entero... excepto la pura limpieza y justicia. Y si permaneciera cualquier resto de pecado, por amor a Cristo, el Sol brillante, Dios no lo notaría» (LW 26,280)[48].

La lucha cósmica

Dentro del marco intelectual de Cristo como nuestro sustituto que logra la satisfacción divina, Lutero desarrolla la idea de una pugna cósmica entre las fuerzas del mal y del bien. Es ésta una doctrina temprana de Lutero, que se encuentra en su «Libertad cristiana» (LW 31,352; 357-58). Este duelo representa simbólicamente la dinámica de la obra de Cristo, e interpreta lo que ocurre sobre todo en el sufrimiento de Jesús y en su muerte. Lutero pinta esta batalla como un duelo entre el Logos encarnado y una serie completa de fuerzas personificadas: el pecado, la muerte, la maldición y la ira de Dios, la Ley. Pero Cristo, el inocente, obediente, santo y divino, vence y derrota a todas estas fuerzas. Aunque realice todo esto en su humanidad, era la obra de la divinidad. «Pues vencer al pecado del mundo, a la muerte, la maldición y la ira misma de Dios es la obra no de cualquier criatura, sino del poder divino. Por tanto era necesario que quien venciera a éstos en sí mismo fuera Dios verdadero por naturaleza» (LW 26,282).

Aunque la descripción del duelo parezca emplear un lenguaje mitológico, puede leerse como una personificación. El lugar donde este duelo tuvo lugar fue en el interior de la persona de Jesucristo; en este sentido, él es el referente. Con otras palabras, hay aquí sitio para un imaginario histórico. Estas fuerzas del mal actuaban dentro de la persona de Jesús, en algún sentido dentro de su conciencia.

Consecución de la salvación: el cambio maravilloso

El cristiano debe apropiarse de esta salvación objetiva para que sea eficaz, puesto que no es automática. ¿Qué papel tienen los hombres en la reescritura del relato por parte de Lutero? El creyente se une a Cristo por la fe. Y por esta unión existencial se efectúa «un maravilloso cambio» en el cual lo que es de Cristo se hace mío, es decir, la inocencia y la justicia, y lo que era mío pasa a ser de Cristo, es decir, la maldad, el miedo, la condenación según la Ley, convirtiéndose en objeto de la ira y la maldición divinas[49]. Este cambio se basa en una suerte de misticismo de un Cristo interpersonal por el cual el creyente y Cristo se hacen uno[50].

Paralelismo ejemplarizante en Lutero: la batalla dentro del cristiano

La idea de paralelismo ejemplar no es importante en Lutero, quien no atribuye nada salvífico a la libertad humana. Pero hay paralelismo ejemplarizante en el sentido de que el conflicto y el duelo que tuvo lugar en el sufrimiento y la muerte de Cristo continúa también en la vida del cristiano. En el cristiano la lucha o el duelo se dan entre las fuerzas del pecado, la muerte y la condenación por la Ley que conducen a la desesperación y a la fe en Cristo. La diferencia radica en que mientras que Cristo venció por su naturaleza divina, los seres humanos vencen simplemente por su vínculo con Cristo gracias a la fe. «Mientras el pecado, la muerte y la maldición permanecen en nosotros, el pecado nos condena, la muerte nos mata y la maldición nos maldice; pero cuando éstos se traspasan a Cristo, lo que es nuestro se hace suyo, y lo que es suyo se hace nuestro. Aprendamos, por tanto, en cada tentación a traspasar a Cristo el pecado, la muerte, la maldición y todos los males que nos oprimen y, por otro lado, a traspasar justicia, vida y bendición de él a nosotros» (LW 26,92).

JUAN CALVINO

Al igual que Tomás de Aquino era agustiniano porque todo el mundo lo era, así Calvino se convirtió a las ideas luteranas, por lo que temas centrales de la teología de Lutero reaparecen en Calvino. Pero al mismo tiempo

eran hombres muy diferentes en contextos socioculturales diversos, por lo que estas divergencia dan a la teología de Calvino una configuración diferente a la de Lutero. Para la teología de este último, la antítesis entre la Ley y el Evangelio es un axioma fundamental; la Ley, aunque en sí misma es buena y procede de Dios, es una categoría negativa porque hace aparecer y condena nuestro pecado y porque, al apelar a nuestra voluntad, se convierte en tentación para pecar más y en una maldición. En Calvino, por el contrario, la Ley es positiva y, después de la justificación, se hace guía para la vida cristiana y un agente saludable para ordenar la comunidad. Las diferencias de este estilo prestan un significado distinto a la concepción de Calvino sobre cómo Jesús salva. Calvino reescribe el relato de la salvación en sus *Instituciones de la doctrina cristiana*[51].

La ira de Dios, sustitución, obediencia, satisfacción

Calvino afirma que la lógica de la salvación es el sacrificio de Cristo. Éste nos sustituye, y por su obediencia hasta la muerte satisface la cólera de Dios y la ira contra el pecado. Esta idea se halla en la misma línea de Agustín que hemos explicado, asumida y desarrollada por Anselmo. Respecto a la cólera de Dios, dice Calvino: «Nadie puede penetrar dentro de sí mismo y no considerar seriamente lo que él es sin sentir la ira de Dios y su hostilidad hacia sí mismo. En consecuencia hay que buscar ansiosamente modos y medios para apaciguar a Dios, lo que exige una satisfacción» *{Instituciones* II 16,1). «Ésta es nuestra absolución: la culpa que nos tenía sujetos al castigo ha sido traspasada a la cabeza del Hijo de Dios. Debemos recordar ante todo esta sustitución, no sea que estemos temblando y permanezcamos ansiosos toda la vida como si la venganza justiciera de Dios, que el Hijo de Dios ha asumido en sí mismo, todavía estuviera colgando sobre nosotros» *(Instituciones* II 16,5). La maldición de Dios sobre nosotros debida al pecado ha sido eliminada y colocada sobre Cristo. Y luego: «Cristo fue ofrecido al Padre en su muerte como un sacrificio expiatorio, de modo que al realizar toda la satisfacción por su sacrificio, podamos dejar de tener miedo ante la ira de Dios» *{Instituciones* II 16,6). Finalmente, Calvino afirma con claridad que la satisfacción de Cristo se realizó durante su vida entera: «Cristo nos redimió por su obediencia, que practicó en todos los momentos de su vida» *{Instituciones* II 16,5)[52].

Resurrección, intercesión, envío del Espíritu

Calvino busca un matiz salvador en todas las fases de la vida de Cristo. Él considera a Cristo profeta, rey y sacerdote. Como profeta, su enseñanza

es salvífica; como rey, gobierna por el Espíritu, y su obra principal como sacerdote es el sacrificio que hemos ya considerado. Calvino destaca también los aspectos salvíficos del entierro de Cristo, de su descenso al infierno, resurrección, ascensión y envío del Espíritu. En pocas palabras: Calvino encuentra un aspecto salvador en cada detalle del relato de la vida de Cristo[53].

Apropiación de la salvación: ley, santificación, vida cristiana en el mundo

La diferencia principal entre Lutero y Calvino se halla en el modo como consideran la presencia de la salvación en la vida cristiana. ¿Cómo se apropia de la salvación cada cristiano? En Lutero ocurre esto por la fe; por la unión con Cristo efectuada por la fe, la justicia de Cristo se hace también propia del creyente. Esto es verdad también en Calvino. Pero éste, tras distinguir entre la santificación y la justificación, otorga a la primera un lugar importante en su teología. Calvino hizo hincapié en que el cristiano, una vez justificado, tiene que llevar una vida santa en el mundo, guiada por la ley y dentro del contexto de la vocación asignada a cada uno por la providencia. Así, en Lutero, la salvación en este mundo radica en una relación de unión con Dios ahora mismo, constituida por la gracia y comprendida por la fe; en Calvino, por el contrario, la salvación se lleva a cabo en la vida cristiana en sociedad[54].

En suma, en los relatos de Lutero y de Calvino el hombre se salva del pecado. Y la dinámica cómo Jesús salva se concentra en Jesús como sustituto del resto del género humano, que echa sobre sus espaldas el castigo debido a nuestro pecado. Pero estos dos reformadores acentuaron aspectos diferentes de lo que significa ser salvado: Lutero pone el acento en la fe que se une a la salvación de Cristo, y Calvino explícita las implicaciones de la santificación para la vida en el mundo.

LA EXPERIENCIA DE LA SALVACIÓN EN LA TRADICIÓN

Abordamos ahora un segundo nivel de reflexión, que investiga la experiencia que generó estos relatos simbólicos. ¿Cuál es la experiencia de la salvación codificada en estas relecturas simbólicas del relato de Jesucristo? ¿Qué aspectos de la experiencia de salvación divina mediados por Jesús se conservan en este lenguaje simbólico? Estas teorías de la salvación dependen de la variedad de las imágenes del Nuevo Testamento, que a su vez descansan en el recuerdo y en la experiencia de Jesús como portador de la salvación divina. Hay que tener presente esta dependen-

cia, ya que es la precursora histórica de los textos en cuestión: en última instancia estas teorías de la salvación y los relatos del Nuevo Testamento sobre ella son interpretaciones de Jesús. Muchas de ellas parecen hoy extrañas, extravagantes y a veces grotescas. ¿Requería Dios realmente la vida de Jesús en una cruz romana para poner las cosas en orden con los seres humanos? En verdad, hay personas que están convencidas de que el único modo de tratar estas interpretaciones clásicas de la salvación es abandonarlas totalmente. Por el contrario, la tesis que opera en esta obra es que puede recuperarse la intención de estas narraciones interpretándolas y reescribiendo el relato sobre Jesús en términos que tengan sentido hoy día. El primer paso de tal proceso, después de analizar las narraciones tradicionales, es valorar la experiencia que ellas representan. Esto no significa un intento de llegar a la experiencia psicológica de los autores, sino más bien de interpretar la experiencia ofrecida por las historias mismas.

La interpretación que sigue se formula en términos de afirmaciones amplias y generales, que tratan de unlversalizar esta experiencia. La clave está en caracterizar la experiencia particular que se encuentra en el interior de estas lecturas de la salvación de tal modo que pueda ser valorada de modo más general. En su mayor parte los textos que he analizado aquí son clásicos[55]. Aun dentro de su particularidad tienen una cualidad trascendental que apela a la experiencia humana común[56]. Nuestra interpretación, por tanto, tiene como objetivo presentar los símbolos históricos del pasado y al mismo tiempo erigir un puente que salve la distancia histórica entre ellos y nosotros apelando a la experiencia humana en ellos reflejada para que pueda ser valorada potencialmente por todos. De este modo se idealiza la experiencia de los textos más allá del lenguaje objetivo de los textos mismos, y se libera o se sitúa a otro nivel distanciándolos de las psiques particulares o de las intenciones de los autores[57]. Esta interpretación servirá de puente para un capítulo posterior que tratará de Jesús como salvador hoy. Allí pretendemos mirar hacia atrás en solidaridad con la tradición experiencial de la comunidad para aprender a enfrentarse al futuro. En este punto, sin embargo, el objetivo no es construir una metahistoria de la salvación a partir de las experiencias comunes del pasado, sino sencillamente destacar los aspectos de la experiencia expresamente cristiana vehiculada por esas interpretaciones clásicas y diferentes de la obra de salvación de Jesús.

Jesús, maestro experimentado como revelación de Dios

Todos los relatos declaran o implican la experiencia de Jesús como revelación de Dios. En su enseñanza, en su modo de actuar, en toda la

narración sobre su destino que se va desarrollando, Jesús comunica las cosas que son de Dios. En sus parábolas Jesús presenta la sabiduría de Dios. En su enseñanza ética ofrece los valores de Dios. Sea cual fuere la lógica particular que tematiza el relato de la salvación en un determinado teólogo, Jesús es siempre reconocido como la revelación de Dios[58]. El «conocimiento» así mediado fue salvífico en un mundo pagano politeísta y de religiones múltiples y diversas. Hoy es también salvador por los mismos motivos en una situación análoga.

A Dios se le encuentra en jesús

Además de la experiencia de revelación, se puede discernir otra experiencia de encuentro con Dios en Jesús en estos relatos clásicos de la salvación. Hay varios modos según los cuales la Escritura y los autores posteriores expresan la idea de que Jesús hace presente a Dios, o que Dios está presente en Jesús para que se le encuentre en él: Dios está presente en Jesús como Sabiduría y como Espíritu. En el himno introductorio del Evangelio de Juan se presenta a Jesús metafóricamente como el Verbo de Dios. En escritores patrísticos de la primera época Jesús es el segundo Dios, un ángel de Dios, el ungido de Dios. Este «hacer presente a Dios» se refleja en Jesús cuando actúa con poder en sus curaciones y exorcismos; Jesús es presentado en los Evangelios dotado de poder por Dios como Espíritu. En los Padres griegos el que Dios esté presente en Jesús transforma físicamente la carne, o la humanidad, y la diviniza. A su vez la existencia humana se hace Dios o se vincula a Dios de un modo nuevo. En Jesús la divinidad asume cada aspecto de la existencia humana de modo que ésta es curada, limpiada, cuidada y salvada[59]. La experiencia consiste en encontrarse con el poder de Dios en este hombre. La encarnación es un símbolo típico conceptual para esta experiencia, y significa que Dios se ha acercado a la humanidad y se ha identificado con ella asumiendo un ser humano, y así a la raza humana como tal, como algo propio de Dios[60]. Todo el que está unido con Jesús por la fe y el bautismo y recibe el Espíritu de Dios participa de la presencia de Dios[61]. Se puede generalizar señalando la experiencia que subyace a todas estas fórmulas: Jesús hace a Dios presente y se encuentra a Dios en él o por él. Ésta es la base existencial y empírica para la teoría de que Jesús es el símbolo concreto de Dios.

Se experimenta a Dios como creador amoroso

La salvación se presenta siempre como un relato o una narración en la que una cosa pasa después de otra. Así el modo ordinario de pensar la

salvación es imaginarla como un suceso que ocurrió después de la creación, y motivada por lo general porque el pecado requería una nueva iniciativa divina. Pero las interpretaciones clásicas de la salvación afirman también claramente que Dios, que opera a través de Jesús, es un Dios que crea y salva. Dos cosas ocurren aquí. Por un lado, Jesús media la experiencia de un Dios benévolo, amoroso, que acepta y perdona, pero que también juzga toda conducta deshumanizada. La experiencia es que Dios está «por nosotros». Por el otro, Jesús al mediar este Dios está claramente relacionado con él. Los autores declaran con frecuencia que sólo el creador puede salvar, que la creación y la salvación son realizados por el mismo Dios[62]. Esta experiencia es importante porque en ella radica el principio que genera el vínculo de cercanía de Jesús con Dios, y finalmente la idea de que Jesús es divino.

Así pues, lo que Jesús revela es un Dios tanto creador como salvador; como salvador Dios es también creador, y como creador es también salvador. Como mediación de Dios, Jesús comienza a ser interpretado simbólicamente como relacionado con la creación y con la salvación. Pero es crucial ver que las experiencias de Dios como creador y salvador no son separables, aunque puedan distinguirse las dos ideas. Dios es experimentado simplemente como la divinidad que es simultáneamente amorosa, salvadora y creadora. La salvación es la restauración de la unión con Dios, pero la experiencia de Dios lo señala como un Dios que «debe» concluir lo que él mismo ha pretendido con su creación. «No es ciertamente congruente con Dios permitir que una naturaleza racional perezca totalmente»[63]. Será importante hoy día considerar que la salvación es inseparable de la creación, y por ello que la finalidad de la salvación es universal y se extiende a todo el mundo.

El Diablo representa una experiencia de un mal anterior al que se halla ligada la existencia humana

Detrás de las narraciones mitológicas del rescate y de la redención que implican a Satán está una amplia creencia en un mundo lleno de demonios[64]. Pero el interés de estas historias no es proporcionar información objetiva sobre el mundo[65]. Cuando se interpretan estas creencias simbólica y existencialmente, se puede pensar que representan la experiencia de una humanidad víctima o esclava de fuerzas históricas y naturales de las que sabe poco o a las que no controla en absoluto. Se siente además que muchas de estas fuerzas son pecaminosas y que operan dentro del yo antes de conseguir la libertad[66]. Pero estas experiencias no son meramente individuales, ni tampoco ocurren en los individuos aislados, o en personas autónomas. Las ligaduras que mantienen cautiva la libertad humana

son en gran parte históricas y sociales: las coacciones de la pobreza, de la marginación social, la guerra, la esclavitud, las enfermedades y la muerte prematura. De este modo los demonios están por todas partes y controlan todo. Sin embargo, se experimenta a Jesús como mediador de la libertad; él es el salvador de la esclavitud de una existencia dominada por el hado y controlada externamente. El que esta experiencia generadora de libertad se halle en todos los autores es aún más asombroso debido a los modos tan diferentes en los que se expresan, por ejemplo, Orígenes[67], Agustín, con su doctrina de la gracia cooperante[68], Lutero y Calvino.

La fidelidad divina se experimenta en la fidelidad humana de Jesús

El lenguaje que presenta a Jesús sufriendo por nosotros, como un sacrificio a Dios, que toma sobre sí el castigo por el pecado en nuestro lugar, al que se le exige que muera para dar satisfacción a Dios, se comunica muy difícilmente con nuestra época. Estos conceptos no conectan en absoluto con nuestra conciencia actual. Y, lo que es más serio, las imágenes relacionadas con este lenguaje ofenden y llegan a ser repulsivas para la sensibilidad postmoderna hasta constituir una barrera para una valoración saludable de Jesucristo. La teología feminista ha analizado en el contexto del patriarcado las implicaciones de una idea de Dios que necesita la satisfacción, o que tiene que castigar o enviar a su Hijo a este mundo para sufrir, y ha descubierto también las perjudiciales tendencias sexuales contenidas en los ideales del sacrificio y de la sumisión al padre. Desde una perspectiva histórica, la pasividad que a menudo —aunque no necesariamente— se relaciona con este relato de la obra salvadora de Jesús no se corresponde con la agresiva enseñanza profética que motivó su ejecución. Y desde una perspectiva actual, la tendencia a situar como punto central de la obra salvadora de Jesús su muerte real difumina la importancia del ministerio salvífico de Jesús a favor de una vida plena y activa en libertad de las gentes.

Hay que preguntarse por qué la muerte de Jesús se convirtió en algo tan central en el imaginario cristiano. Sugerí antes que quizás la muerte de Jesús como un criminal fue una conmoción tal para los primeros discípulos que todo el tratamiento apologético se concentró en este aspecto, y las ideas que se generaron en torno suyo adquirieron vida propia. Sea cual fuere la respuesta a esta cuestión, en las teorías expiatorias de la salvación no es la muerte física lo que importa. La muerte física de Jesús no es en sí salvífica, sino que representa la calidad del amor de Dios y de la obediencia de Jesús, que son las que propiamente salvan. Agustín, por ejemplo, propone una cristología elevada. Así Jesús es el divino don de sí mismo a los seres humanos por parte de Dios, y esta

muerte en la cruz es la dramatización más radical de la amplitud de la condescendencia y del amor divinos[69]. A otro nivel, el sacrificio externo para Agustín es el símbolo de la realidad interior de la entrega de uno mismo a Dios[70], y considera que la obediencia de Jesús hasta la muerte fue un acto de suprema fidelidad a Dios[71]. En otras palabras, la pasión voluntaria de Jesús y su muerte son un símbolo de la fuerza de su unión con Dios. Lo que se manifiesta en esas desorbitadas expresiones como «rescate» y «sacrificio» es que este Jesús, que vino desde Dios portando la presencia y el poder divinos, simboliza la inmensidad radical del don de sí mismo por parte de Dios a los seres humanos y, del lado de éstos, el compromiso igualmente radical que esta comunicación divina debe generar como respuesta.

Jesús es experimentado como el ser humano arquetípico, el último Adán

De este modo Jesús mismo apareció como una persona salvada, el primero de muchos. Él salva mostrando el camino. Una de las imágenes paulinas más importantes de la salvación para la tradición entera es la del último o segundo Adán. Es un símbolo difuso y abierto, por lo que se interpreta de muchas maneras diferentes. Hemos visto que en Ireneo aparece como «recapitulación», y que este vocablo expresa la experiencia de Jesús como nueva creación, el nuevo ser humano arquetípico que responde al deseo de recibir algún tipo de guía, y que encierra todo lo que significa ser humano[72]. En Ireneo es Dios el que actúa para nuestra salvación de un modo que respeta la libertad humana; Jesús es el pionero de nuestra salvación al que debemos seguir. Este paralelismo ejemplarizante se diluye por lo general en favor de símbolos más intrincados de la salvación, pero es básico y está prácticamente presente en toda apropiación y reescritura clásica del relato[73]. Esta experiencia fundacional de cómo Jesús salva es la base de la dinámica de la espiritualidad cristiana, igualmente fundamental, como *imitatio Christi.*

La resurrección de Jesús es la promesa que sale al encuentro de la esperanza de la existencia humana

El deseo de existir y de existir permanentemente es algo intrínseco a la condición humana. Subrayé en el capítulo 5 que la resurrección de Jesús se experimenta como salvadora cuando se unen la confianza básica humana en la vida y la promesa de Dios de una vida eterna. La experiencia de salvación implícita en la afirmación de que Dios ha resucitado a Jesús es absolutamente fundamental y señala el punto de partida de la soteriología y de la cristología formales. La resurrección de Jesús por parte

de Dios es la respuesta divina a la esperanza humana. La resurrección representa la salvación de la muerte, el triunfo sobre todas las fuerzas que conducen inevitablemente hacia la extinción y la nada[74]. Esta condición, disposición y actitud esperanzada básicas, alimentadas por la resurrección final de Jesús, subyacen a la gran variedad de los guiones ideales de la victoria[75].

En resumen: la unión de estos temas es un esfuerzo de generalización de las experiencias de la comunidad cristiana reflejadas en las interpretaciones simbólicas clásicas que describen la salvación de Dios mediada por Jesucristo. Las hemos replanteado de un modo que tiene en cuenta que Jesús de Nazaret es el centro focal de estas teorías, y que cualquier explicación hoy de cómo Jesús salva ha de hacer referencia también al Jesús de la historia. Hemos expresado estas experiencias en términos de la experiencia común humana; pueden ser valoradas por todos los seres humanos, de modo que tienen potencialmente una importancia universal.

Esta primera interpretación de la experiencia tal como viene del pasado debe ser reescrita como un relato de la salvación mediada por Jesús que sirva para nuestro propio tiempo. ¿Qué forma adoptará esta narración dentro del contexto del mundo actual? Ésta es la tarea de la cristología constructiva. Pero antes de avanzar hasta ese estadio deseo examinar el desarrollo de la cristología clásica.